

# 平和主義再洗礼派における教会と国家

—メンノー・シモンズと非暴力・無抵抗—

『創価大学平和研究』第4号、1982年12月

中野毅

## 1. はじめに

前号において、アメリカ合衆国における良心的兵役拒否の法制度の過程とその政教分離原則との関係について考察した<sup>1)</sup>が、「良心的兵役拒否」はそれら法制史または憲法解釈上の問題以外にも多くの重要な課題を提起する。その一つは近代社会における宗教と国家の関係の変容と関連する問題であり、さらにこの兵役拒否を宗教的立場から追求した運動母体である歴史的平和主義諸教会の宗教集団としての特性に関連した問題である。特に後者は宗教的平和思想の研究にとっても重要な問題を含んでいるといえる。

良心的兵役拒否の法制化の推移が近代社会とくにアメリカ社会における国家と宗教の関係に投げかける重要な問題の一つは、1940年代以降、国家が自らの国家主権の及ばない領域すなわち至高な宗教的信念の世界の存在を認めたこと、さらにユダヤ・キリスト教的伝統以外の諸宗教をも含む多様な宗教の存在を公的に認めたという事実の中に存する。この二つの事実が意味するところは、これまで数多く論議されてきた「世俗化」

(*Secularization*)の問題とも関連してくるが、第一に国家がその権威(*Authority*)の正当性の根拠を特定の宗教的文化伝統に求めなくなったこと、最も極端に言えば国家の権威が非宗教化したこと、第二に近代社会における国家と宗教の関係の一パターンである政教分離制度をとるアメリカにおいても両者の関係構造が変化してきたことを意味している。

近年、R・ロバートソン編者の『アイデンティティと権威』の中でこのような問題を宗教社会学の立場から論じたR・フェン<sup>2)</sup>は、あらゆる社会は個人のアイデンティティと社会全体の秩序の権威づけのための比較的一貫した文化的基礎を提供するという課題に常に直面しているが、個人が自己のアイデンティティを形成し行為する際に拠りどころとなる理念、価値、規則と、国家を典型とする集団的行為者が自らの権威の行使にあたってそれを正当化する際のそれらとを二つの行為体系として区分すると、両者は矛盾・対立する可能性を孕んでおり、近代社会の分化はこの両者の分離(*disjunction*)をもたらすと述べる。フェンはデュルケーム、ウェーバー、ジンメル、パーソンズ、ベル、ベラー、スワンソン等の社会的分化や世俗的に関する諸説を批判的に検討した後、主としてコールマン(*James Coleman*)<sup>3)</sup>の自然人間の関係構造と団体行為者(*corporate actors*)間の関係構造の分化と並存というテーゼに依拠しつつ、アメリカ社会における宗教文化の多様性はこの二つの関係の分化過程以上の状況を反映しており、それは信念体系自身の *personal type* と *societal type* への分化であると主張する<sup>4)</sup>。

このような主張をなす論拠の一つとしてフェンが提示したものは、宗教的少数者の主張に対して合衆国最高裁が下した判決である。周知のように、アメリカ社会は政教分離制度のもとにありながらも、もしくはそうであるが故になお、極めて宗教的要素の強い社会であった。最近のJ・ウィルソンの研究<sup>5)</sup>にもあるように、国家や市民社会の各レベルにおいて明らかにユダヤ＝キリスト教的信念や価値に支配された公的宗教(*Public Religion*)と称される宗教的分化価値の体系が存在し、社会規範や国家目標の設定、国家主権の権威

の根拠として機能していたのである。そして少なくとも 1940 年以前には、最高裁判決においても「合衆国市民はキリスト教徒であり、神の意志に従うことがその責務 6)」であると明示され、判決の合法化の根拠となっていた。

しかし、1940 年以降のエホバの証人派による国旗敬礼拒否事件 7)、アメリカ・インディアンへのペヨーテ儀式事件 8)、セブンス・デー・アドヴェンティストの土曜日就業拒否事件 9)の合憲判決は、周縁的でこれまで非正統と見なされてきた宗教をも優勢な宗教と同様正当な宗教的信仰と見なしたことを示し、特定の宗教的伝統にもとづく判決の合法化が明らかに変化したことを示している。これは、国家の法が道德共同体と考えるべき社会から独立していることを明示したことになり、国家の法体系とそれに基づく諸規則、諸規範に従って行為する団体的行為者（国家機関もその一つである）と、個人との両者に共通な意味を提供しうる単一な文化体系がもはや存在しないことを示していると考えられるのである 10)。

フェンの所説の妥当性についての検討は次の機会にゆずるとして、近代社会における国家と宗教の関係という文脈における良心的兵役拒否の法制度が意味する問題の一つはフェンのスキームにおいて提起される。この場合も、1940 年以降、宗教的多様性の公的認知と平等な取扱い、宗教的信念に基づく兵役義務の拒否の大幅な容認、国家主権の及ばない領域の限定づきの認知等々が明らかに認められる。戦争に関しても、本質的に非宗教的信念に根拠を置いて判断する権利は「政府に留保されてきた」が、その判断の根拠が至高の存在に関わっていればその限りではない 11) という判示は、国家がその主権の行使を正当化する根拠を明らかに宗教的なものには求めえなくなったことを示しており、フェンの信念体系の分化を裏づけるものといえよう。

この分化の結果、国家機構をはじめとする全体社会の信念体系が全く世俗的なものとなったか否かは最近の状況を見ても大いに疑問とするところではあるが、少なくとも、ある特定の単一の宗教的文化が社会全体の文化的基盤となることは機能分化の進んだ現代社会ではありえないといえる。そして、このような宗教的多元文化のもとで諸宗教が担いうる機能は、個人のパーソナル・アイデンティティ形成の文化的基礎の提供にあるという点では、フェンはベル等と意見を一つにする。

しかし、現代社会における宗教の機能がこのような個人的機能に主として見いだされるという点に異論はないが、宗教の全体社会に対する機能、少なくとも公的領域に及ぼす影響を再検討する余地があることは、昨今の日本や中東、ポーランド等の状況からも明らかである。宗教的多元社会であるアメリカにおいても、良心的兵役拒否のみならず他の宗教的マイノリティの信仰の自由を求める運動が結果的に国家の非宗教化、一般社会との文化的分化を促進させたのであり、全体社会に対するある社会的機能を担っているといえる。そしてこの場合に重要な点は、兵役拒否を遂行した平和主義教会にしても、フェンの挙げた諸宗教運動にしても、その多くは一般社会い広く受容され既存の社会秩序や規範の基礎となっていた優勢な宗教的文化に対抗して、独自の宗教的信念や価値を固く保持していた宗教、すなわちセクトであったという事実である。

チャーチ=セクトの二類型論に始まるセクト論は周知の如くウェーバーとトレルチを嚆矢とし、宗教社会学の発展に伴って種々展開されてきたが、ウェーバーを継いで、普遍教会としてのチャーチが存在しないか、もしくはその意義が減少した現代におけるセクト論

を「世俗社会への応答」を分析基準においてインテンシヴに展開したのがブライアン・ウィルソンである。彼によれば、厳密な意味でのセクトとは次のような集団のことである。つまり「広い枠組では既成の宗教的伝統のなかにあるものの、少なくとも宗教的実戦あるいはさらに広範な社会生活そのものにおいて、自らを他から区別する集団」であり、またそれは「自主的に分派した宗教者集団であり、かれらは自分たちが主流な宗教伝統にあると主張し、かつ自分たちだけがその伝統を完全な真理の形で表現するものであると主張する 12) 」集団である。さらに現代におけるセクトの存在意義についてはウィルソンは次のように述べている。「世俗社会が宗教に直接的な関心を寄せることはほとんどない。だからといって、世俗社会は宗教が無くとも機能しているとか、機能しうるといい切るのは容易にすぎる。……現代社会における制度至上主義・没个性的傾向・官僚制の増大に対して、宗教は新しい機能を行行使するであろう。ただしその宗教は現代の新しい制度至上主義の価値を受け入れる宗教、すなわちエキュメニズムの宗教ではなくて、他ならぬセクトの宗教であろう 13) 」。

ウィルソンのセクト概念の定義はいずれの宗教的文化的伝統にも適用できるよう一般概念として構成されているが、各々の文化伝統の内部にあつては、セクトはあくまで周縁的な存在でありマイノリティである。この点に関連して思い起こされるのは、現代アメリカにおいて自己の宗教的信念に基づいて兵役拒否運動を展開したのは主としてメノナイト等の少数派セクトであつて、いわゆる正統派プロテスタントまたはピューリタンの流れをくむ主流派教会ではなかつたという歴史的事実である。

また、ウィルソンのいうセクトの新しい機能とは、個人のアイデンティティ形成、人間の善意とか真理探求の精神、目的意識とか意欲等の、文化的価値や情緒の涵養、個人と国家との媒介機能 14) 等であるが、メノナイトを主力とする歴史的平和主義諸教会による良心的兵役拒否の運動はこれらの機能を保持しつつ、アメリカにおける国家と宗教の関係構造の変化に大きな作用を及ぼした点で、その典型例といえよう。

では、この平和主義教会とは一体いかなるセクトなのであろうか。いかなる起源と宗教的理念をもち、セクトとしてのいかなる属性をもった宗教集団なのであろうか。また、何故に彼らは現代社会において、かくも、そしてあのような方法によって非戦主義を貫いたのであろうか。クエーカー、メノナイト、ブレズレンの三派ともその起源や神学、セクトとしての属性も多くの差異があるので、兵役拒否運動の中心的勢力をなしたメノナイト教会について、より具体的に考察してみよう。

1) 拙稿「良心的兵役拒否と信教の自由」『創大平和研究』3号、創価大学平和問題研究所、1981年12月、76-100ページ。

2) Richard K. Fenn, "Religion, Identity and Authority in the Secular Society" in R. Robertson & B. Holzner (eds.), *Identity and Authority*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, pp. 119-144.

3) James Coleman, *Power and the Structure of Society*, New York, W. W. Norton & Co., 1974.

4) Fenn, *op. cit.*, p. 136.

5) John F. Wilson, *Public Religion in American Culture*, Phila., Temple University Press, 1979. 本書はベラ(Robert Bellah)が提唱して以来広範な論議をまきおこしたアメリカの

civil religion (市民宗教) が実体概念なのかアメリカ社会の一側面を示す分析概念なのかあいまいであると批判し、アメリカ社会の宗教的要素をより明確に示す概念として public religion 概念を提起する。Bellah に対する批判・再検討は他にも多く、Gail Gehrig, *American Civil Religion: An Assessment*, Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series No. 3, 1979. その他がある。ベラー自身も反論ならびに再構成を試みている。R. N. Bellah & Ph. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row, 1980.

6) *United States v. Macintosh*, 283 U. S. 605, 1931.

7) *West Virginia State Board of Education v. Barnette*, 319 U. S. 624, 1943.

8) *People v. Woody*, 394 P. 2d 813, 1964. ペヨーテ (Peyote) とはメスカル (Mescal) とともに称される麻酔性物質を含むサボテンから採取された麻薬の一種である。宗教儀礼の不可欠な要素として用いられた。

9) *Sherbert v. Verner*, 374 U. S. 398, 1963.

10) Fenn, *op. cit.*, p. 142.

11) *United States v. Daniel A. Seeger*, 380 U. S. 163, No. 50, 51, 59, 1965. 前掲拙稿 89 ページ参照。

12) ブライアン・ウィルソン「セクトの理論」『国際宗教ニュース・セクト論』Vol. 15, No. 1, 2, 国際宗教研究所、1976年、9-10 ページ。ウィルソンのセクトに関する著作は多いが、セクトの定義はほぼ同じである。なお、この論文は彼のセクト論の骨子が的確にまとめられた好論文である。

13) Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, Pelican Books, 1969 (originally published in 1966 by C. A. Watts & Co.) pp. 262-3.

14) *Ibid.*, pp. 258-263; *idem*, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, 1982, 特に第2章に詳しい。また、「てい談・現代社会の危機と宗教」(ブライアン・ウィルソン、阿部美哉、井上義久)『聖教新聞』1982年6月26日に簡潔にまとめられている。

## 2. 再洗礼派研究の諸問題

メノナイト (Mennonites) とは、16世紀の宗教改革期に発生した再洗礼派 (Anabaptist, Wiedertäufer) の一分流であり、その流れの中で現代まで生き残った数少ないセクトの代表的存在である。宗教改革の時代に歴史の表面に躍り出たのはルターやカルヴィン、フヴィングリらを開祖とする正当派プロテスタンティズムであったが、これら正統派改革者たちによる改革を不徹底と批判しながら発生したより急進的 (ラディカル) な宗教運動の潮流が存在した。この運動は、今日の研究者の間では「宗教改革の左翼」 (The Left Wing of the Reformation) 1) 「民衆的宗教改革」 (Volksreformation) 2) あるいは「急進的宗教改革」 (Radical Reformation) 3) 等々と称されるが、いわゆる俗にいう再洗礼派の諸運動であった。彼らはルターからも「熱狂主義者」 (Schwarmer) として排斥され、新旧両正統派から徹底的に弾圧された。1950年代にその大半は潰滅し、歴史から抹殺されてしまう。しかし、迫害に耐えて生き残った一握りの集団はモラビア、ロシアとヨーロッパ各地を彷徨し、また他方でメンノー・シモンズ (Menno Simons, 1496-1561) によって指導されたメンノー派

の一部は17世紀のオランダで一時盛えたが、その多くが1683年から20世紀中葉にかけて続々と北米(ごく一部は中南米)へと移住し、少数派としてではあるが安定した発展をとげることになる4)。

この急進的宗教改革者たちの歴史への復権は、19世紀中葉メンノー葉の歴史家たちによる再洗礼は発掘再評価によって開始される。彼らは護教的な精神を内に秘めた精力的な史料の発掘と実証的研究によって、20世紀前半には、メンノーの流れをくむ彼ら福音主義再洗礼派こそ、チューリヒに生まれた再洗礼派の原型たる「スイス兄弟団」の正統なる継子であり、また彼らの運動と理念はイエスおよび初代教会の精神を真に復活させた宗教改革の真実の正統派であって、彼らの理念から、今日、イギリスやアメリカのプロテスタントイズムに広く共有され、民主主義にとって本質的な「良心の自由」「国家と教会の完全な分離」「寛容の精神」「宗教的ボランティア」「平和への教説と実践」等々の諸原理が生まれたのである5)、というメンノー派史観とでもいべきものを確立した。

他方で、彼らを初期プロレタリアートの革命運動と見なすカウツキーなどのマルクス主義者による再評価も起こり、彼らの存在は広く注目を集めるに至ったが、再洗礼派に関する学問的研究の上で、またメンノー派史家たちを鼓舞する上で甚大な貢献をなしたのがトレルチの『キリスト教教会ならびに諸集団の社会教説6)』であった。トレルチは、キリスト教史の当初から時代を通じて現われていた「キリスト教理念の社会的展開」の三主要類型として、「恩寵と救済を賦与され、全住民を包括し現世に適合的な制度としてのキルヘ」、「再生体験によって結ばれた信者のみによって構成される自然的結社としてのゼクテ」それに「信仰や教義を純粹に個人的で内面的な体験へと変容せしめる神秘主義」の三類型を措定する7)。この三類型がウェーバーの「行為の集団類型」としてのキルヘ＝ゼクテ概念8)からトレルチ流に修正して導き出されたことは周知の通りである。この三類型の設定によって明らかにされた重大な問題は次の通りである。国家と教会の有機的統一体としてのキリスト教国家(Corpus Christianum)の理念を保持し続けたという点において、中世カトリシズムのみでなく、ルター派・カルヴィン派などの正統改革派も「キルヘ」に属するものと見なされ、近代世界の文化創造力たりえなかつたとされる。他方、「神秘主義」の類型に「熱狂主義者」(シュヴェルマー)とされたミュンツァー、カールシュタット、ダヴィド・ジョリスを含めることで再洗礼派を彼らから切り離すことになり、再洗礼派はチューリヒに起源を有する最も典型的なプロテスタント・セクト類型であり、コクス・クリスティアヌムの否定、自由な結社原理を通じて禁欲的プロテスタントイズムの形成、およびそれを通してリベラリズムやデモクラシーなどの近代世界の文化創造に正統派よりも・かに影響を与えたと主張されることになる<sup>9)</sup>。

またウェーバーも、「カルヴィン派とならんで、プロテスタント的禁欲のいま一つの独自の担い手となっているのは、再洗礼派と、その運動から直接に或いは宗教的思考形成をとりいれながら、16、7世紀のあいだに成立した諸教派、すなわちバプテスト派、メノナイト派、とりわけクェーカー派である10)」「プロテスタントイズムの内部で『信者の教会』(ヒリヴァーズ・チャーチ)の原則がさいしょにはっきりとあらわれたのは、1523年ないし24年、チューリヒの再洗礼派のもとにおいてであった。いま、古再洗礼派、メンノー派、バプテスト派、クェーカー派といった自由意志的・現世的禁欲のそれぞれの特徴にいちいち立ち入ろうとは思わない<sup>11)</sup>」等々、再洗礼派およびメノナイトを現世的禁欲主義

セクトの源流またはその一つと考え、近代資本主義の精神を準備した重要なセクトの一つとしてカルヴィニズムと同列に置いた。

このようなウェーバーやトレルチの社会学的関心に基づく研究と再洗礼派の再評価は宗派的偏見から彼らを解放し、教会史における彼らの位置を高めたのみならず、その枠を越えて西欧近代史の主役の一人として認知することになった。その成果が、メンノー派史観に有力な学問的根拠を与えたことはいふまでもない。

だが、メンノー派史家のいうプロテスタンティズムの諸原理が、はたして疑いなく再洗礼派に由来するといえるであろうか。また彼らのコルプス・クリスティアヌムの否定や自由な結社原理はトレルチの評価するような近代的なものであったのだろうか。そしてさらに、彼らは実際に現世的禁欲主義セクトといえるのであろうか。

以下、再洗礼諸派の中で平和主義の流れをくむメンノー・シモンズの思想とその教会を中心に、スイス兄弟団の理念をもふまえながら、初期メノナイト教会の世俗社会や為政者、政治支配や国家に対する態度を検討し、現代の良心的兵役拒否の行動をも動機づけた信念体系の原型がいかなるものであり、現世や国家といかなる位相にあったかを明らかにすることによって、以上の諸問題への鍵を見い出していきたいと考える。

1) Roland H. Bainton, *Studies on the Reformation*, 1963; H. Fast, *Der linke Flugel der Reformation, Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten Schwarmer und Antitrinitarier*, 1962. 多様な再洗礼派の諸運動を統一的に把握する1つの試みである。バイントンは「国家と教会の関係」を比較の基準としてカトリックを右の極みにおき、正統派プロテスタント諸派を経て、再洗礼派は最も遠い地点にいると見なしている。従って、再洗礼は「国家と宗教の分離」を主張したと評価されるのであるが、それを否定した運動もあったことと、メンノー派史家に共通な傾向であるが、その分離概念の把握自体がいちじりしく近代的に理解されているという批判がある。筆者も同意見である。

2) Gerhard Zschabitz, *Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach der grossen Bauernkrieg*, 1958. この概念は東ドイツの研究家に広く用いられている概念である。ただし、この概念の最初の提唱者はソ連の M. M. Smirin であるといわれている。中村賢二郎『宗教改革と国家』ミネルヴァ書房、1976年、219ページ、註4) 参照。

3) George H. Williams, *The Radical Reformation*, Phila., Westminster Press, 1962. ウィリアムズは、再洗礼諸派がおのおのの権威の根源と考えるものに立ち帰ろうとする態度の共通性の故に彼らはラディカルなのであると見なす。本書はまたメンノー派歴史家たちが見落としていた諸派間の関連と親和性を指摘することによって新たな統一的把握の視座を獲得したのみならず、宗派的偏見から解放されたザッハリッヒな問題の取り扱いを促した点で、その後の研究動向に大きく貢献したと評価されている。

なお、これらの研究史と研究動向については、倉塚平「ラディカル・リフォーメーション研究史」倉塚平他編訳『宗教改革急進派』ヨルダン社、1972年（以下「研究史」と略記）に負うところが大きい。再洗礼に関する他の邦語文献としては、前掲『宗教改革と国家』。榊原巖『殉教と亡命 フッターライトの四百五十年』平凡社、1967年。同『アナバプティスト派古典時代の歴史的研究』平凡社、1972年（以下『古典時代』と略記）。同『良心的反戦論者のアナバプティスト的系譜』平凡社、1974年（以下『系譜』と略記）。

出村彰『再洗礼派』日本基督教団出版局、1970年。倉塚平『異端と殉教』筑摩書房、1972年。坂井信生『アーミッシュの文化と社会』ヨルダン社、1973年等がある。なかでも倉塚『異端と殉教』が最も包括的で優れているが典拠が不明なのが惜まれる。坂井『アーミッシュ』は現代アメリカでの彼らの生活を宗教社会学的観点から概観している点で他と異なるが、彼らの実生活を理解する上で有意義である。

4) 彼らの今日に到るまでの歴史については、Cornelius J. Dyck (ed.), *An Introduction to Mennonite History*, Pa., Herald Press, 1967; John Horsch, *Mennonites in Europe* (Mennonite History vol. ・), 1950; J. C. Wenger, *The Mennonite Church in America* (Mennonite History vol. ・), Pa., Herald Press, 1965; Willam R. Estep, *The Anabaptist Story*, Tenn., Broadman Press, 1963. を参照。また再洗礼派の歴史・集積資料に関しては *The Mennonite Encyclopedia*, Vol. 1-4, Pa., The Mennonite Publishing House, 1955. が発刊されている。これはいずれもメンノー派歴史観の集大成といえる業績である。なおここに掲げた著作はいずれもメンノー派歴史観の流れをくむものである。

5) Harold S. Bender, "The Anabaptist Vision," in Guy F. Herschberger (ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Pa., Herald Press, 1957, p. 30; idem, "A Brief Biography of Menno Simons", in *The Complete Writings of Menno Simons*, Pa., Herald Press, 1956, p. 29.

6) Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Gesammelte Schriften Bd. I, Scientia Verlag Aalen, 1965 (1. Aufl. 1912); Engl. Tr. by Olive Wyon, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. Harper Torchbooks 1960 (first published in 1931 by George Allen & Unwin Ltd., London).

7) Ebenda, S. 362-377, 967. Eng. Tr. pp. 331-343 (Vol. 1), 993 (Vol. 2). なお、この三類型についてのトレンチの考えが極めて簡単に述べられている論文として、idem, "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", *Gesammelte Schriften Bd. ・*, (1. Aufl. 1925)がある。

8) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, J. C. B. Mohr, 1972 (1. Aufl. 1920), S. 211, 234, 260, [以下 GAR と略]。中村貞二訳「プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神」および林武訳「世界宗教の経済倫理序説」『ウェーバー宗教・社会論集(世界の大思想・-7)』河出書房、1972年、88-89, 111, 138-139 ページ。

9) Troeltsch, *Soziallehren*, S. 733-737, 753-757, 789-803, Eng. Tr., pp. 656-659, 669-670, 688-695.

10) Weber, GAR I, S. 150f. 梶山・大塚訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻、岩波文庫、1971年、139 ページ。

11) Ebenda, S. 220. 前掲訳『教派』97-98 ページ。

### 3. メノナイトの起源

メノナイトは、歴史的にはメンノー・シモンズによって1537年から1544年にかけて、オランダにおいて確立、組織化された。自伝的告白1)によると西フリースランドの田舎村でカトリックの司祭をしていたメンノーは、ミサを批判した聖餐象徴説や幼児洗礼の否定、再洗礼を受けた者の殉教を伝え聞いて衝撃を受け、それまで読んだことのなかった聖

書を自ら開いて検討していくうちに、自力で再洗礼派的聖書主義者になったという。その彼が、司祭職を投げ打って再洗礼派の群れに加わったのは1536年1月末であった。その契機となったのが、1534年から35年にかけて北ドイツの都市ミュンスターでおこった千年王国（Chiliasmus）の実現と称された再洗礼派権力の樹立と神政支配、そしてその崩壊と領邦君主・カトリック司教軍による殺りく、破滅という惨劇をまのあたりにしたことであった。逃げまどい、逮捕され、処刑されていく多くの信者の姿に強烈な司牧精神の持ち主であった彼はいたたまれなくなり、彼らを正しい方向に導こうと行動しはじめたと告白している。

事実、ミュンスターの占拠後まもない頃に、彼の教会の信徒の中からミュンスター派に加わる者があいついで出はじめ、彼自身の兄弟の一人もそれに含まれていた<sup>2)</sup>。責任を感じたメンノーは、成人洗礼には賛同するものの武力による神政支配は福音に反するものと見なし、1535年4月にミュンスターの暴動の誤謬を指摘したパンフレット<sup>3)</sup>を配付してミュンスター派との闘いを開始した。それ以後のメンノーの活動は、常に正面の新旧両教会との対決と背面でのミュンスター派の残党との闘いという二正面作戦の連続であったといえる。

この時期に彼はカトリック信仰と最終的に訣別し、同年中に自身も再洗礼を受けたと考えられている。その後9カ月間は自分のヴィトマースム教会に留まり新し信仰の拠点にしようと努力したが、結局は追放された。36年1月に最終的に教会を去り、再洗礼派の指導者の一人であったオベ・フィリップス（Obbe Philips, 1500-1568）の一派に加わった。

37年初頭、メンノーはこのオベ・フィリップスからオベ派の長老職を叙任される。オベ・フィリップスはミュンスター事件の指導者の一人であったが、もともと心靈主義（Spiritualism）的傾向をもつ人物で、ミュンスター事件中から主力であった武力奪権と政治的支配（肉による支配）を主張していた一派と異なり、平和主義・非暴力の方向に再洗礼派を導こうと努めた人物であった。オベが事件後神秘主義に走り挫折していった後を受け、オベの弟ダーク・フィリップス（Dirk Philips, 1504-1568）とともに<sup>4)</sup>平和主義再洗礼派をひきいて北部ネザランドやバルト海沿岸の都市地帯を中心に強力なセクトを形成していったのがメンノー・シモンズであった。

ミュンスター事件以後、北ドイツ・オランダの再洗礼派は分裂解体の極みを呈していたが、大別すると・ミュンスターの残党および武力復讐主義者、・神秘主義者となったオベ・フィリップス派、・オベの転向後、その組織を受け継ぎかつ発展させたメンノーとその一派、平和主義者として出発したが幻想的神秘主義の予言者となり、神秘主義の秘密結社をつくったダヴィッド・ジョリスとその一派、その系譜をつぐ『愛の家』運動とその周辺のインテリゲンチヤ集団の4集団に分けることができる<sup>5)</sup>が、結局、強固な規律と非暴力・無抵抗の平和主義を主張したメンノー派セクトのみが生き残ることになる。17世紀に「オランダの蜜蜂」と称せられ、勤勉さと高い生産力の故に中産的商工業市民へと階層的にも上昇し世俗的な幸福を享受したオランダ再洗礼派の直接の起源は、16世紀前半にメンノー・シモンズによって形成されたセクトにあるといえる。

しかしながら、今日のアメリカにおけるメノナイト教会の正統史によれば、メイナイト派の起源は1525年1月、フェリックス・マンツ、コンラッド・グレーベルらによってスイスのチューリッヒで歴史上初めて実行された成人洗礼＝再洗礼にあったとされている

6)。確かに、メンノーによって確立されたセクトはマンツ、グレーベルらの後継者たちによって形成され、分離派的非暴力・無抵抗主義と特徴づけられ、かつ再洗礼派の原型と考えられているスイス兄弟団 (Schweizer Bruder) の理念と教会の復興といえる様相を多々もっている。しかし後述するように、スイス兄弟団の有する「分離」派的傾向は、今日まで存続している「フッター兄弟団」(Hutterite) に忠実に継承されているものの、メンノー一派は必ずしも分離派とはいえない特徴をもっている。従って、マンツ、グレーベルらの成人洗礼の執行にその起源を求めるメノナイト教会の主張は、メノナイトこそ生洗礼派の正統であるとの彼らの宗教的確信に基づくものと考えられる。

しかしいずれにせよ、メンノー・シモンズ自身も、また今日のメノナイト教会もスイス兄弟団の理念と規律から多くを受け継いでいることだけは確かである。

1) Menno Simons, "Reply to Gellius Faber", in *The Complete Writings of Menno Simons*, tr. from the Dutch by Leonard Verduin, ed. by J. C. Wenger, Pa., Herald Press, 1956, p. 734 ff [以下 CWMS と略記] : *Opera Omnia Theologica of Alle de Godtgeleerde Wercken van Menno Symons*, ed. by H. Jz. Herrison, Amsterdam, 1681, p. 251 ff. (Deposited at Andover-Harvard Theological Library, Harvard Divinity School, micro-film print) [以下 Opera と略記] . 倉塚平訳「回心についての知らせ」前掲『宗教改革急進派』424-437 ページ。

2) Bender, "A Brief Biography of Menno Simons", p. 10f. . 以下の記述は本論文による。なおメンノーの伝記およびオランダでの動向については、John Horsch, *Menno Simons: His Life, Labors, and Teachings*, Pa., Mennonite Publishing House, 1916; Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life and Thought (1450-1600)*, Hague, Martinus Nijhoff, 1968. および前掲『異端と殉教』第4章、をも参照。

3) Menno, "The Blashphemy of John Leiden", CWMS, pp. 35-55, Opera, pp. 619-631.

4) William E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice from 1539-1564*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1968. メンノー派の形成にあたっては、メンノーとともにダーク・フィリップスの指導力と思想が大きく貢献した。あまり論及されないこの観点から、ダークの思想をも十分検討しつつ彼らの神学構造とその展開を本書は扱っている。但し本書もメンノー派史観を擁護している。

5) 前掲『異端と殉教』130 ページ。前掲「研究史」23-25 ページ。

6) Bender, "A Brief Biography" p. 5.

#### 4. 信仰と教会

メンノーの再洗礼主義はスイス兄弟団の諸理念とほぼ共通であり、①(新約)聖書教条主義、②信仰洗礼(成人洗礼)、③悔い改め、生活を浄化した確信者のみからなる教会、④山手の垂訓の文字通りの実践、④反世俗主義、⑤キリストの十字架にならう熾烈な殉教精神、⑤無抵抗・非暴力主義、⑥兵役の拒否、⑦誓いの禁止、等々と列挙できるが1)、彼らの宗教理念を考える場合、彼らの極度に純粋な信仰観、教会観を抜きに語ることはできない。

彼らは、創造主である唯一・永遠なる神 (God)こそが天上のみならず、この地上の世

をも含む一切の支配者である 2)と主張し、他のすべての権威を否定する。そしてイエス・キリストは、この「神の最初にして唯一の子であり、われわれの唯一で永遠なるメシア、予言者、教師 3)」であった。従って、このイエスによって語られる神の言葉 (holy Word)、すなわち新約の言葉こそが無謬なる唯一の権威でなければならなかった。この言葉に従って過去の誤った信仰や一切の罪を悔い改め、すべての肉体的欲望、利己心や邪悪を打ち棄てて神の子として新生する (born anew of God)、または再生する (regenerated) ことが真の信仰であり、それはとりもなおさず、この世での生活のすべてをイエスの言葉そのままに実践することによって現実化することであった 4)。

すでに、スイス兄弟団の唯一の信仰簡条である『シュライトハイム信仰告白』(Schleitheim Confession of Faith, 1527) 5)には、マタイ伝 16-24 に依拠しつつ「われわれはキリストに従って歩むべきである」と宣べられていた。この「キリストのまねび」(Nachfolge Christi) の理念をメンノーらも受け継いでいたのは明らかであるが、この再生のしるし、キリストに従って生きる最初の重要な証が「(再)洗礼」6)であった。

洗礼とは彼らにとって、神の意志に従って生きるという彼らの信仰の告白・宣言であり、彼らの家庭や財産、土地そして生命を、すなわちこの世での世俗的欲求の一切を棄ててあらゆる苦難や迫害に耐えぬきながら、イエスの言葉を証明する覚悟の表現であった。すなわち「洗礼とは、キリストとともに罪に死し、キリストとともに新しい生命に蘇ったことの象徴」7)なのである。彼らは洗礼を真のキリスト社として再生したことの外的象徴、世俗からの離脱の印 (sign) であり、自発的教会加入の条件とした。このような考えの根底には、水の洗礼それ自体に過去の罪を洗い去る秘蹟的效果があるとする考えを否定したツヴィングリの聖餐象徴説に通じる思想が流れている。その意味で、彼らは確かに宗教改革の落し子だったのである。

かくして、洗礼に先立って信仰の確立がなされなければならない 8)と考えた彼らは、必然的に、自らの罪に無自覚で信仰による新生をなしえない幼児に洗礼を施すことを否定した 9)。一方、ツヴィングリは洗礼や聖餐受領の決定的前提が信仰であることを認めた上で、それらの秘蹟的效果を否定し象徴として理解したが、幼児洗礼そのものは旧約聖書における割礼とのアナロジーにおいて擁護し、政治的宗教的共同体への入門のしるしにすべきと主張したのである 10)。

この幼児洗礼の問題は再洗礼派のみならず、改革派のルター、ツヴィングリらにとっても極めて重大な問題を内包していた。その否定は領域内の全住民を即教会員とする国教会制の基礎を根底から覆してしまうからである。すなわち、伝統的なキリスト教国家(コルプス・クリスタム)の理念を破壊し、カトリックのみならず領邦君主や市参事会等の世俗的権力に支えられた改革をめざした正統改革派の主張の根拠がここに全く意味をなさなくなるからであった。またその否定は、迫害や弾圧を直ちに招くのは明らかであった。ユスティニアヌス法典以来、再洗礼は帝国法で死刑をもって禁じられていたからである。この一線をツヴィングリら改革派は越えられなかったのに対し、再洗礼派は、迫害と殉教を覚悟しつつ越えていったのである。

従って(再)洗礼とは、神のもとに生きる聖徒相互の結合 (bondgenoot) と相互扶助、すなわち兄弟愛のしるしでもあった。そして、このような内的再生ときずなのしるしとしての新たな洗礼観と結びついてはじめて、「神の義に生きんとする真の信仰者の共同体こ

それが教会である」という純粋な教会観が生まれることになった。この教会はまた、彼らにとって「神のからだ」であった。従って、邪悪とこの世の罪は教会の純潔を保つため一切締め出されなければならない、そのため厳格な教会規律と破門の実施が定められる 11) ことになる。

ところで、以上の諸点においてはスイス兄弟団とメンノーとの間にはほとんど相違を見出しえないが、教会規律と破門に関連した教会観に見られる相違に注目する必要がある。すなわち、メンノーの教会観はスイス兄弟団のそれを受け継ぎながらも、より徹底した純潔を要求したのである。メンノーはホフマン (Melchior Hofman, 1545-1543 or 1544) に学んだ独特のキリスト受肉論を教会にも適用する 12) 。真の教会は神の言葉から生まれおち、神の仲にとどまり、神は教会に遍す。従って受肉したキリストと同じく、教会は「神の花嫁であり、天の肉をその肉とする 」 13) 。メンノーにとって教会とは、一点の汚れもない (Without Spot and Wrinkle) 純粋無垢の集いでなければならなかった 14) 。しかして教会に集い構成するメンバーも「新しい被造物であり、キリストの天の肉を肉とし、その骨を骨として神の身体を形成する者 」 15) なのである。

スイス兄弟団における世俗 (悪魔の国) 対教会 (神の国) の峻別は信仰者の生活の聖化、高井倫理水準の確保によって証されるとされ、破門も聖餐式からの排除に止まっていた。しかしながらメンノーにおいてその峻別はその次元を越え、肉そのものにまで及んだのである。メンノーは述べる。「キリストのからだ仲間から離れた者とは、それが父母であれ、兄弟、夫または妻であれ、わが子であれ、……何の関係ももってはならず、食事をも共にしてはならない。……われわれは言う、その者を忌避せよ (avoid) と 」 16) 。その結果、世俗からの隔離とセクト内の純化は極端化されることになった。

メンノーも当初は破門および忌避による教会からの追放よりも、悔い改めた者を受け入れることの方が大切だと主張した 17) が、セクトが膨張し教会組織が確立しだした 1540 年から 57 年にかけて異分子の排除と純潔の保持の名目のもとに破門が頻繁に行われた。この時期に確認された『ヴィスマール教会規律九箇条決議』(1554) 18) には、被破門者との売買交際の禁止、ゲマインデの許可なき結婚をしたものは破門、配偶者や家族が破門された場合、相手を寝台から食卓にいたるまで忌避すべし、等々はなはだ厳しい破門と忌避が定められ、ほぼ文字通り実施されたという。

この厳格な教会規律と破門の訓練は、分裂・解体の極に達していた当時のオランダ再洗礼派の状況の中で、教会を再建し維持していく力になったが、その反面、ある程度の組織の基礎が固まる段階には人間的不満や不信を増長する契機ともなり、再分裂をもたらすことになった。1557 年には第 1 回の組織的分裂が発生し、10 年後には 4 大セクトとのその他小独立集団に四分五裂してしまうのである。アナバプティズムは、いまやアナバニズム (Anabaptism: 再破門主義) へと転落していったのである 19) 。

1) 前掲『異端と殉教』 158 ページ。

2) CWMS, p. 491. Opera, p. 387a.

3) CWMS, pp. 129, 336. Opera, pp. 16b, 79b.

4) CWMS, pp. 97, 382, 505-6. Opera, pp. 107a, 127b, 462b.

5) 原題は、Bruderlich vereynigung etzlicher Kinder Gottes/sieben Artickel betreffend. この告

白については、出村彰訳「ミヒアエル・ザトラー :神の子らの兄弟の一致 (シュライトハイム信仰告白)」、前掲『宗教改革急進派』167-188 ページ。前掲『古典時代』 345-360 ページ。Williams, op. cit., pp. 181-188. を参照のこと。本文は出村の全訳に主に依拠したが、一部、上掲書の引用を参照した。

6) 再洗礼 (派) とは本来は蔑称であり、正確には成人洗礼、または信仰洗礼である。

7) CWMS, p. 123. Opera, p. 13.

8) CWMS, pp. 120, 238. Opera, pp. 12a, 402b.

9) CWMS, pp. 122-3, 130-138. Opera, pp. 17b-21b.

10) 前掲『異端と殉教』16-25, 27 ページ。F. ビュッサー『ツヴィングリの人と神学』森田安一訳、新教出版社、1980年、92-100, 126-135 ページ。

11) 前掲「シュライトハイム信仰告白」第2項、第4項、177-180 ページ参照。cf. 5).

12) ホフマンについては Krahn, op. cit., chap. . . . に詳しい。本書はホフマンとミュンステライトやメンノーとの関連を明らかにしている点で興味深い。さらにメンノーの受肉論、教会と破門の訓練については ibid., pp. 229-234; Williams, op. cit., pp. 394-398, 485-499; 前掲『異端と殉教』158-159, 162-165 ページをも参照。

13) CWMS, p. 738. Opera, 298b.

14) CWMS, p. 299.

15) CWMS, pp. 402, 410, 734. Opera, pp. 118b, 632a, 296b.

16) CWMS, p. 412. Opera, p. 633b.

17) CWMS, p. 413. Opera, p. 634a.

18) The Wismar Articles of 1554 (Besluit van Wismar), in CWMS, pp. 1041-1042.

19) Williams, op. cit., p. 485.

## 5. 現世拒否的世界観もしくはコスモロジー

このような純粋な教会観に基づく世俗からの隔離とセクト内の純化が、「神の子としての再生」「キリストのまねび (Nachfolge Christi)」の理念から導き出されたが、他方、このような教会の内と外との厳格な峻別は彼らのこの世的世界に対する態度、いうなれば現世拒否的世界観によって支えられていた。

キリスト教においては、「神の国と地上の国」「霊と肉」「真の信仰者と非信仰者」「正義と罪」という二元論的世界観が古代以来の伝統であり、その枠組は正統派宗教的改革者においても継承されていた。この相矛盾する両者をキリスト教が社会生活に定着するに当たっていかに弁証し、統合するかが、万人司祭制や聖書主義をとる改革派にあってはとりわけ最大の課題であった。ルターの有名な「二王国論」も、現世秩序保持のための相対的な世俗道徳と「山上の垂訓」にみられる絶対的な心情倫理との対立を、いかに両者を弱体化すこともなく統一にもたらずかという苦悩の弁証であった<sup>1)</sup>。

ルターは、神は二つの統治または王国を自ら定めたと考える。不可視で霊的な神の国と可視的で肉の支配するこの世の国である。前者の王はキリストであり、そこでは神の言葉が支配し山上の垂訓が文字通り実践される。それに属する者は信仰者である。だが人間は誰一人うまれながらにしてキリスト者はおらず、ことごとく罪人であり悪人である。従

って神は、この世の支配者を別に定めて人々を剣の下に服従させ、人々の悪を抑制し、外的平和を保とうとしたのである。それ故、この世の国も神の創造した秩序に属するものである。キリスト者は「内なる霊の人」「義人」として神の国に属し服従すると同時に、「外なる肉の人」「罪人」としてこの世の秩序に従うべきである。かくしてルターは、「内なる霊の人と外なる肉の人」「義人にして同時に罪人」というキリスト者を前提にして、個々人における私的倫理と公的倫理という二重倫理を生み出し、神の国とこの世の国の支配を同時に満足させようとしたのである。

ルターのこの二王国論や二重倫理の考え方の背後には、人間の性悪的な側面をいかにしても否定しきれない人間観が横たわっていたといえる。しかし、人間は全き善人になりうる、またならねばならないという、ある意味ではオプティミスティックな人間観に立つ再洗礼派は、ルターらの苦渋に満ちた弁証の努力を妥協的であると退け、両者をより厳密に区分するとともに、神の国を一義的に現実化しようとしたのである。その帰結として、①教条主義的聖書主義に立つスイス兄弟団系再洗礼派は、罪のこの世の現実が圧倒的にのしかかってくる状況の中で、現世を拒否またはそこから逃避し、自分たちだけの神の国をつくろうと教会にこもった。②黙示録的終末論に立つトーマス・ミュンツァーやミュンスター系再洗礼派は、「選ばれた者」が多数となるや、暴力をもって背神の徒を絶滅し、この世での神の国の実現を夢想した。③心靈主義 (Spiritualism) に立つセバスチャン・フランクや後のオベ・フィリップスらの神秘主義は、この世での現実化に絶望したのち、「見えざる霊の教会」こそ實在(ザイン)であり現世は仮象(シャイン)であると、観念の中ですりかえて神の国を「現実化」してしまったのである<sup>2)</sup>。

スイス兄弟団のそれは『シェライトハイム信仰者告白』第4項に明示的に表現されている。「わたしたちは隔離についても意見が一致した。それは悪魔がこの世に植えつけた悪しき者、また邪悪からの隔離である。……そもそも、信仰の従順のうちを歩まない者は、すべての神のみ前でははなはだ憎むべき者であって、悪行以外の何者もそこから生ずることはない。この世とすべての被造者のうちには、善と悪、信と不信、光と闇、この世とこの世の外にあるもの、神の富と偶像の富、キリストとベリアルの〔対比以〕外のものは存在しない<sup>3)</sup>。このような聖書的二元論から後者を全く拒否し、この世的なものはすべて神の国とは正反対であるとして、キリストに従う者はこの世から分離 (Absonderung) されるべきであるという主張と一直線に結びつける。この世を不信仰の徒に委ねて、そこから丸ごと離脱しようとしたのである。彼らの信仰観、教会観がこのような世界観と結びついた時、徹底的な分離主義、現世拒否が社会倫理として導き出されてきたといえよう。

メンノーも随所に厳格な二元対立的世界観を提示し、アンチ・キリスト的な一方を徹底的に断罪する。「いま述べた教会にあっては、人間のつくった教義や注解……命令が充満している。ここ(神の教会)には信仰、そこ(人間のつくった、すなわち悪魔の教会)には不信仰が、ここには真理、そこには誤謬が、ここには兄弟愛、そこには憎しみとねたみと専制と残虐と流血が、……ここにはキリストと神が、そこにはアンチ・キリストと悪魔がある<sup>4)</sup>。そして真の信仰者は悪の汚染を避けるため、神の教会へと集い、悪の侵入と闘わなければならないと主張する。

しかしながらメンノーの場合、先に引用した箇所にも見られるように、彼が諸悪の根源として断罪する対象はアンチ・キリスト的教会、すなわち彼ら福音主義再洗礼派以外の再

洗礼派をも含む他のすべての教会、セクト、そしてそれらを指導する聖職者や学者たちである場合が多い。それらを悪魔の教会、偶像崇拜的信仰、またはその手先としてヒステリックなまでに弾劾するが、この世の秩序それ自体を即邪悪として避難するのはまれである。もちろん、彼のいうアンチ・キリスト的教会とセクトの多くがコルプス・クリスティアヌムを建前としている以上、この世的秩序自体への否定が含意しているのはいうまでもない。その上でもなお、悪魔の教会を主要な断罪の対象としている点は注目に値する。

それはおそらく、彼がミュンスター<sup>4)</sup>の惨劇をまのあたりにして回心したことと無関係ではありえない。そしてまた背教や墮罪の歴史上の多くの痕跡をふり返って墮落しやすく邪悪に染まりやすい人間の性向を知悉していた彼は、性善的人間観に立つことは出来なかったのである。そうであるが故に、人々を誤った悪魔の信仰へと陥し入れるそれらの教会や聖職者たちに激しい憤りを感じたに相違ない<sup>5)</sup>。また、そうであるが故に、厳格な破門や忌避の訓練を実施したともいえよう。

さらに、そのような主張をなした思想的背景として、メンノーおよびメンノーと協同で当時の教派を指導していたダーク・フィリップス (Dirk Philips) が抱いていた独特の終末論的歴史観または宇宙史観(コスモロジー)を挙げることができる<sup>6)</sup>。彼らは歴史を「神の教会」と「悪魔(サタン)の会衆または教会」の闘争の記録と考える。それは歴史以前、神が人間の創造に先立って神を賛美し人間に仕えるために創造した天使たちの背教に始まる。神と対立しだした天使すなわち悪魔がアダムとイヴを誘惑し墮落させたことによって、神と悪魔との対立は地上に移転された。それ以来、地上では神の教会が何度も復興し、人々を正義へと導こうとするが、他方、悪魔の教会も復興して神の教会に襲いかかり人々を墮落の淵へと誘い込む。従って地上における神の教会の歴史は受難と迫害の歴史となる。イエス・キリストの降臨はその対決のクライマックスであり、キリストが全人類の罪を背負って十字架に死し、後に復活したことによって、歴史の終末における神の教会の最終的勝利と神の子らの復活が呈示され約束される。

その後の歴史は約束された勝利へ向かっての闘いの歴史である。しかし、真理から目をそらそうとする人間の弱さのため神の子たちの苦難と犠牲は続く。そしてまた神の教会も悪魔に魅入られた人々の充満するこの世に適応しようとして自ら墮落し始めたのである。従って、今日、地上において唯一、約束された勝利のために闘っている真の神の教会は彼らのみであり、他の教会はすべて悪魔の代理人である。国王や官吏をはじめ多くの人々を背教と墮罪へと導いている地上における諸悪の根源は、彼らから見れば悪魔の代理としての諸教会であったのである。

1) ルターや再洗礼派の二王国論についての理解は、倉塚平「再洗礼派の二王国論とその現実形態(上)(下)」『思想』No. 603, 607, 1974, 1975 に依拠している。

2) 前掲「研究史」 8-9 ページ。

3) 前掲『宗教改革急進派』 179 ページ。

4) CWMS, p. 300.

5) このような彼の心境は "Reply to Gellius Faber", op. cit. 前掲「回心についての知らせ」に表白されている。

6) Keene, y, op. cit., pp. 175-80; メンノーでは "The Cross of the Saints," CWMS,

pp. 579-622. Oopera, pp. 135-159 に多く語られている。

## 6. 「帯剣」の否定＝非暴力・無抵抗と国家

現世への態度と関連した重要な思想的問題として、再洗礼派においては「剣」ということばで表現される一つの問題領域がある。剣とは武力・暴力・強制的手段を象徴し、さらにそれを用いて権威、権力、その担い手である権力者、官憲、為政者および機構としての政府、国家、そしてまた剣の行使である武力、軍備、戦争という問題にキリスト者はどう対処すべきかという論議である。

平和的再洗礼派の「剣」の説は新約聖書主義を基調とし、その精髓は『山上の垂訓』（マタイ5～7）にあるとみなしている。Nachfolge Christi の原則に忠実に生きようとする彼らは、この垂訓を中心に語られているイエスの言葉をこの世において実行しようとする。それは愛と平和と従順、すなわち絶対的な無抵抗・非暴力の論理として結晶した。そして一切の剣とその行使を否定する。

特に、自分たちが暴力としての剣を用いることの禁止はスイス兄弟団を創建したマンツ（Felix Manz, 1498(?) -1527）やグレーベル（Conrad Grebel, 1498-1526）以来声高に叫ばれ1)、真のキリスト者はこの世の剣を用いないし、戦争に携わるものでもない。なぜなら人殺しはキリストの出現とともに完全に終わったのであるからと主張する2)。『シュライトハイム信仰告白』には、第6項「剣は、キリストの完全の外にある神の秩序である。それは悪人を罪しかつ殺し、善人を護り、助ける。律法においては剣が悪人を罰し殺すために定められ、現在では、この剣はこの世の支配者の手に委ねられている。」「しかし、キリストの完全の内では、罪を犯したものを訓戒し、閉出すためには破門という手段に訴え、肉を殺すことによらず、ただ再び罪を犯すなという訓戒と命令とを用いる。」と宣べられている。

ここに貫かれている第一の原則は、新約優位説である。トーマス・ミュンツァーへあてたグレーベルの手紙には「旧約聖書の中には戦争はあった。しかし、約束の国を得た後には、戦争はひとつの天災にすぎぬものと考えられるにいたった。今日、戦争はあってはならないのである3)」とある。つまり、キリストが出現した後は新約の時代であって福音の支配するところであり、そこにおいては、旧約において許されたような戦争、的への復讐、殺りくはもはや許されない。旧約はキリストの教えと矛盾しないものだけを受け入れるべきであるという考えが貫かれたのである。そして第2に、世俗の社会はいざしらず、キリストの完全の内において教会に集った者たちは、この愛と平和と無抵抗の教えに生きるべきであるという、彼らの教会観と結びついた社会倫理が形成され強く主張されたのである。

メンノーもこの思想を継承し、とりわけミュンスターの武闘主義者と彼らの平和主義とを峻別するために声を大にして説いた。「戦争についても少々書きとめておこう。キリスト者たるものは剣をもって闘うことは許されない。我々は、ダビデの甲冑はこれを肉のイスラエルに、ゼルバベルの剣はエルサレムにゼルバベルの宮を建てて人々に委ねておこう。剣は彼らの表象であって、来るべきものの影にすぎない4)」。メンノーは同じく新旧約聖書を現実と表象、実体と映像、霊と文字という価値格差をつけて読み、ダビデの剣を否

定し、神の言葉、霊の剣をもって戦えと説く。「聖書の教えによれば対立する二つの王国がある。平和の王国 (Kingdom of Peace) と争いの王国である。前者の王はイエス・キリストであり、その平和の王国とは彼の教会である。……そこには平和以外の何物もない 5)」。アナバプティストはそのキリストの王国に属し剣を用いない。キリストは剣でもって自分を守ろうとしたペテロに、剣をもとにおさめよと命じた。山上の垂訓では、仇を愛し、おのれを迫害する者のために祈れと教えられている。「われわれの武器は剣や槍ではない。忍耐と沈黙と望みであり、神の言葉である 6)」。

こうした新約優位論に立つ「剣」の否定はミュンスター暴動の首謀者の一人ボイスケルがダビデ王に即位し恐怖政治を行なった事件への批判であるのみならず、改革派やカトリックがモーセやヨシュアを引き合いに出すなど、主に旧約聖書に依拠して神政支配や戦争、流血を正当化していたことへの批判であった。もちろん、ミュンスターがそうであった如く、再洗礼派の中にも「剣」の行使とそれによる政治支配を認める流れもあった。初代アナバプティストの一人であったバルタザール・フープマイヤー (Balthasar Hubmair, 1481-1528) がその代表である。彼らを当時の人々は「帯剣派」 (Schwertler) と呼び 7)、それに反対したヤコブ・フッター (Jacob Hutter, ?-1536) 8)らは剣の代りに杖をひいて歩いていたので「曳杖派」 (Stabler) と呼ばれた。ルターやカルヴィンらの改革派も、この区分によれば「帯剣派」であり、メンノー派は基本的には「曳杖派」に属するといえる。

ところで、以上のような「帯剣の否定」と前述の現世拒否の世界観との結合によって、彼らの教会がこの世から、そして権力や国家から分離されなければならないのみならず、この世の事柄には一切関与すべきではないという徹底した分離主義にまで行きつくことになる。剣との関連でいえば、一切の官職就任を禁止し、遺産等の争いにも関与せず、裁かず、一切の訴訟をも禁止し、当然、世俗の支配者になることも禁じられた。また、当時の宣誓共同体としての自治権をもった諸都市諸村落において毎年初めに行われる共同体への忠誠の誓いをも彼らは拒否したのである。ましてや、軍役への不参加、戦争税納付の拒否は当然のことであった。つまり彼らにとって、国家や政治支配は世俗的な「剣」の支配する領域であって、この世同様否定されるべき、または少なくとも忌避すべきもの以外の何ものでもなかったのである。従って国教会制やキリスト教国家 (Corpus Christianum) とともに必然的にありうるはずのない関係構造であった。この考えは特にスイス兄弟団およびフッターライト、アーミッシュにおいて貫徹されたのである。

メンノーも基本的には同様の立場に立っているといえる。ただ、為政者すなわち世俗権力に対する考え方はスイス兄弟団と比較すると次第に柔軟になってきたことが種々指摘されている 9)。それによると、彼が再洗礼派へ回心した直後の 1539 年前後には、政府に対してより批判的であり強い非難が文面に表われていたという。しかし 1544 年頃になると、世俗の権威が悪人を取り締まるために剣 (暴力・武力) を使用するのを認めるようになる 10)。そして 1552 年の『誤った非難への返答』においては、テモテ前書 2・1, 2 およびロマ書 13・1 以下を典拠にしながらか「あなたがた (為政者) は、罪人を罰し善人を護り、人と人との間を正しく裁き、寡婦とみなし児と貧乏人と、さげすまれている異郷者と巡礼とに正義を行ない、彼らを暴力と暴政から護り、町や村々を神の言葉に背反しない善い政策と施政とによって、平和と平穩のうちに正しく支配し、人々に恩恵と利益とをもたらすために、神によって召されその職に任ぜられたのである 11)」と述べ、この世の権

威も神に由来するものであること、従って「善き支配者」「正義の剣」の存在を容認する立場に立った。そして為政者が「神の言葉に背反せぬ限り 12)」、彼らに従順に奉仕することを当然のことと見なしたのである。

さらに 1558 年に全面的に改訂されたといわれている彼の主著『キリスト教教理の基礎』（初出は 1539 年）によると、「詐欺師たちがたとえ司祭であれ修道士であれ、説教者であれ、彼らが全能なる統治者である神や救世主イエスおよび聖霊とその言葉の力をもはや損なうことのないように、そしてばかげた謬説や偶像崇拜を真理と詐称してもちこむことのないように、彼らを取り締まるのが、あなたがたの任務である 13) 」とまで言明されることになる。ここまできると、もはや国家と教会の分離原則などは全く無視され、ルターの「温健な非政治的(モデレート・ポリティカル)」立場をも越えて、むしろカルヴィンやツヴィングリらの「現実政治的(リアル・ポリティカル)」な神政政治に近い立場 14) にまで変化してしまったことが分かる。このような無原則な態度変化の故に、「彼は組織保持を至上命令として、権力に対する態度では御都合主義乃至は状況追随主義であった 15) 」と評されることにもなる。

この世俗権力への態度の変化については種々の解釈がなされている。メンノー派はネーデルランドでは非合法下にあったが、彼自身はしばしば寛容な領主の下で後背地を確保したため、世俗支配者を一様に非キリスト教的と断罪するわけにもいかなかったからである 16) という要素も確かにあるであろう。しかしメンノーの思想の次元での変化とその要因を考える場合、前節で若干述べた彼の終末的論理歴史観との関連で、終末への期待の変化に注目する必要があると考える。ケーニヒによれば 17) 、前述の『キリスト教教理の基礎』の 1539 年版と 1558 年改定版とを比較すると、終末すなわちキリストの再臨は間近に迫っており、それを待ち受けようという強い期待感が初期にはみなぎっていたという。それが後には消え、その「時」はすでに来ており、神の国は彼らの教会に実現しているという立場に明らかに変わっている。当初、メンノーが教会の制度化と規制にさほど関心を抱かなかったのは、歴史の終局は近いという初期の期待感の故であり、後期、特に 1555 年以降、教会規律や破門訓練等々の強化によって教会の厳格な制度化と純化をはかったのは、その変化の表われであるとみなすのである。

この点を考慮すると、うち続く迫害と殉教のなかで終末は近いという幻想が次第に打ち砕かれ、むしろ何時来るか分からない再臨の時まで、唯一の真の教教である彼らの教会を純潔を保ちつつ何とか存続させようという意図が前面に出てきたと考えられる。その帰結の一つが世俗的権力との妥協であったのである。

以上と関連してさらにもう一点付け加えるならば、前節の終末論的コスモロジーと直接関係させて考察することもできる。彼らにとって諸悪の根源は「誤てる偽りの諸教会」そのものだったのであるから、それらが根絶されることが彼らにとっては重大な関心事だったのである。従って、その関心から単刀直入に世俗の権力によってでも「偽りの教会」を取り締まるべきという見解が出てきたともいえる。前出の『誤った非難に対する返答』においてメンノーは続けて勧告する。神によって任命された世俗の支配者を悪へと導く多くの者が、みずから牧者、牧師、先生、教師と自称している。だからあなたがたは「教皇やルターやアウグスティヌスやジェローウなどのところへ行ってはいけない」。聖書をもってイエス・キリストの許へ行き、彼に従っていきなさい 18) と。この勧告で明らかにな

とは、為政者すなわち世俗的権力の行使者そのものを非キリスト教的と見なしているのではなく、為キリスト者に誤って導かれた為政者を否定しているのである。悪の根源は為キリスト者なのである。従ってメンノーにとっては、偽りの教会を打倒することが重大であり、権力や剣に関する問題はそれに比べれば二義的な意義しかなかったといえるのである。

いずれにせよ、メンノーの論理からは、彼らの信仰に基づく、もしくは少なくとも彼らの信仰を認める為政者や権力は「善き支配者」「正義の剣」となりうることが想定される。そこにおいては、スイス兄弟団にはその可能性すらなかった「キリスト教的政治支配」の可能性が認められる。16世紀末から17世紀にかけてメノナイトは寛容政策をとったオランダで繁栄し、政府に巨額の献金をしたり戦時公債をも購入し、官職や軍役につく者までも現われて、「帯剣の否定」の理念はもろくもついでさってしまうのであるが、その萌芽はすでにメンノーの権力への態度のうちに秘んでいたといえるのである。

1) マンツ、グレーベル等のスイス・アナバプティストの創建者たちについては、柏原巖『インラット・グレーベル伝』平凡社、1982年。同前掲『古典時代』第6章以下。同前掲『系譜』第10章を参照。なお、前掲『宗教改革急進派』126-166ページにグレーベルとマンツの書簡邦訳が収録・解題されている。

2) コンラート・グレーベル「トーマス・ミュンツァーへの手紙」森田安一訳、同前書、143ページ。

3) 同前。Keeney, *op. cit.*, p. 128.

4) CWMS, p. 42. Opera, p. 626.

5) CWMS, p. 554. Opera, p. 502a.

6) CWMS, p. 555. Opera, p. 502b.

7) フープマイアーおよび帯剣派、曳杖派については、前掲『古典時代』第11章三。前掲『系譜』第11章。フープマイアー「ツヴィングリの洗礼論を駁す」出村彰訳、前掲『宗教改革急進派』189-230ページ。Williams, *op. cit.*, pp. 64-67, 134-141, 218-232, et al.

8) ヤコブ・フッターは、ニコラスブルグを追放され、領主の寛容政策のため宗教的自由が比較的保障されていたモラヴィアへ安住の地を求めて避難してきた(1529年)アナバプティストの人々を指導し、今日まで存続するフッターライト(Hutterites または Hutterian Brethren)の基盤を固めた(1533年)人物である。この派の名は彼に由来する。非暴力・無抵抗、すなわち徹底した帯剣の否定の立場に立つとともに、私有を否定し、強固な財産共有共同体を形成する。フッター自信の手による著書はなく、僅か数通の書翰が今日に伝えられているだけで。フッターおよびフッターライトに関する研究書も多くはないが、邦語では、前掲『殉教と亡命 フッターライトの四百五十年』が最も詳しい。その他、Williams, *op. cit.*, chap. 16; Dyck, *op. cit.*, chap. 4; Estep, *op. cit.*, chap. 参照。

9) この指摘はかなり早くからなされていた。それについては、Keeney, *op. cit.*, p. 129f. 参照。但し、ケーニ自身指摘と説明は弁明的で必ずしも明解ではない。また、ステイアーも指摘しているが、彼の場合はルターに近い温健な非政治主義からスイス兄弟団型のラディカルな非政治主義へ向かっていたとケーニとは反対の指摘をしている。James M. Stayer, *Anabaptist and Sword, Kans.*, Coronado Press, 1972, chap. 14. 本書については詳細な紹介・コメントが倉塚によってなされている。

筆者は、後述するように、メンノーらの教会の隔離の度合いは後年になるほど強くなり分離主義に近くなるが、世俗権力に対する態度は妥協的になってきたと考える。

10) Menno, "Brief Confession on the Incarnation, 1544", CWMS, P. 423f. Opera, p. 520f.

11) CWMS, p. 551. Opera, p. 500b.

12) CWMS, p. 549. Opera, p. 499b.

13) CWMS, p. 193.

14) ステイアーは全宗教改革運動の権力観を倫理的価値の実現に政治的手段を有効と見なすか否かという態度を基準にして、肯定する政治的 (political) 態度と否定する非政治的 (apolitical) 態度とを区別し、さらにその態度が温健 (moderate) か急進的 (radical) かという基軸を置いて比較しようとする。その四類型は①「十字軍的(クルセーディング)」態度 : その価値実現のためには暴力を手段として反対者を絶滅することが正当かつ有効と信ずる (ミュンツァー)、②「現実政治的(リアル・ポリティカル)」態度 : 正当とは認めないが、必要なあらゆる手段を用いて価値実現を試みる方が、しないより良いという相対的立場 (ツヴィングリ)、③「温健な非政治的(モデレート・アポリティカル)」態度 : 社会秩序の確保が前提であるから、社会秩序の保持に必要な限り進んで権力に参加する。但し道徳的目的実現はあくまで個人的内面的なことと考える (ルター)、④「急進的非政治的(ラディカル・アポリティカル)」態度 : 権力行使は行使者を墮落させ、いかなる真の価値実現も不可能にするという立場 (再洗礼派の帰着点)、となる。こうした基準の設定によって、再洗礼派各派の位置と動向も見事に配置される。倉塚の書評はこの配置図をさらに明解に描いている。

15) 前掲「《書評》再洗礼派の権力観」 140 ページ。

16) 同前

17) Keeney, op. cit., pp. 179, 188 (note29).

18) CWMS, p. 552. Opera, p. 501a.

## 7. むすび

再洗礼の原型と称されているスイス兄弟団の理念をふまえながら、メンノー・シモンズの神学構造を後世の兵役拒否の運動を動機づけた非暴力・無抵抗の論理との関連に留意しつつ、厳格な教会観、現世拒否的世界観、帯剣の否定について考察した。それらの主要な点で両者は共通していたが、メンノーにおいては、教会規律、教会の純潔という点でより厳格な態度をとった。その一方で、この世の権威、支配者を神の定めたものと見なし、善き為政者への従順、それとの共存等を説いた点では分離派のスイス兄弟団とは異なり、自らの教会の内へ引きこもりはするが、この世の秩序からは必ずしも離脱せずに生きのびようとする論理が強く混入していることが明らかになった。

では以上の限られた考察から、冒頭に提起した諸問題に対してはいかなる帰結が導かれるであろうか。まず、メンノー史家のいうプロテスタンティズムの諸原理はどの程度再洗礼派に由来するといえるであろうか。個人的に信仰に目覚めた者のみからなる自発的な「信徒の教会」 (believer's church) という宗教的なボランティアは、近代史においては確かに彼らの教会共同体 (fellowship, Gemeinde) に起源を認めてよいように考えられる。ヨーロッパの古代、中世にわたる国教制すなわちコルプス・クリスティアヌムの根強い伝

統は、メンノーたちの生きた社会にも教権と俗権の圧倒的な重みでのしかかってきていたのであり、ルターやツヴィングリらの正統改革派もその軛きを逃れられなかったのは既に述べた通りである。彼らはその既存の強固な社会構造を、迫害と殉教の多大な犠牲を払いながら突破したのである。幼児洗礼の否定、信仰洗礼の実行はその象徴であった。また、彼らによって原理化され現実化された「神の教会」すなわち「再生者のみによる教会共同体(ゲマインデ)」は、極めてリゴリスティックな性格を留めてはいたが、「信徒の教会」の原型であると思なしてよいと考える。

さらに「再生者のみによる教会」の自覚的な形成は、教会内での倫理基準と世俗的秩序や権威および政治支配の倫理基準とが異質なものであるとの認識を前提として始めて可能となる。その意味で、彼らのコルプス・クリスティアヌムの否定は一つの結果であってそれ以上のものではないと考えるが、「教会と国家の分離」の原則に不可欠な両者の倫理基準や組織原理の異質性への認識は確かにあったといえる。

また、自分たちの信仰の唯一絶対な正しさを確信する純粋な態度と、その信仰に対して全人格的にコミットしようとする禁欲的心情倫理に貫かれていた点も認められるのみならず、その信仰を何ものにも妨げられず遂行したいという「信仰の自由」「良心の自由」への強い叫びがあったことも確かである。

これらの歴史的な事実は、彼らがいまだ近代の曙に道を開いていったことを考えるとその意味が失われることはない。しかしながら、彼らの立った地平が十全な意味で近代的であったとはいえず、メンノー史家やトレルチが無条件に称賛するほどに近代的原理であったのでも、歴史的に影響を及ぼしたのでもない点も同時に見定めておかねばならない。

まず第一に、「寛容の精神」との関連である。近代的な意味での「良心の自由」「信仰の自由」とは「寛容の精神」と不可分な原理である。もちろん、「寛容の精神」が他の信仰をも「正しい」と認めるといった原理でないことはいままでのまもない。そのような立場をとる宗教も存在するが、いずれもそれは各々の信仰の教理上の立場の違いである。

「寛容」とは、異なった教理に立つ他の信仰の存在もしくはそれとの共存を認めることである。少なくとも信仰の次元での対決以外の手段で、強制的または権力的手段を用いて異なった信仰を抑圧しようとする考え方とは対極に立つ原理である。その意味では、「寛容」とはまずこの世での強制手段すなわち世俗的権力を有する為政者や国家が固く保持しなければならない自己規制の原理なのである。

スイス兄弟団やメンノー派においては、自分たちの信仰の正当性とその信仰の自由を求める強い主張はあるものの、「寛容の精神」の原理は見出すことはできない。ましてやメンノーにおいて、誤った信仰やその扇動者を世俗的権力をもって取締るのが為政者の任務であると主張するにいたっては、その片鱗すら見出すことはできないといえよう。

「国家と教会との分離」という原則も、この「寛容の精神」と密接に関連したものである。この原則が教会は原理的にも政治的にも国家から独立しているという認識を前提とするが、その認識はさらに、信仰とは個人の良心において自覚されるものであり、その良心の判断に基づく個人的選択が教会加入を決定するという自由教会主義的原理の深まりを前提とする。従ってそこに国家や世俗権力による強制がいかなるものであれ介入すれば、それは個人の良心と信仰の冒涇になる。国家は宗教的問題に干渉する権利を一切もたず、従って複数の宗教が並存する場合には国家はそれらすべての宗教に寛容をもって対し、対等に扱い、

宗教的事由による市民的権利への差別をしてはならないという帰結をもたらす。

さらにこの原則は、信仰や教会の国家からの自由・独立という側面のみでなく、国家や政府自体を宗教的制約から解放する。そこにはもはや、この世の支配者や権威も神に由来するという原理は存在しない。政府は市民相互の契約に基づくものであって、神との契約によるのではない。従って政府は特定の信仰・教派・教会を支持、擁護する義務からも完全に解放されることになるのである。かくして信仰の領域と世俗の領域は完全に区別され、信仰は純粋に個人の良心の問題に限定されるのである。

このような近代的な「国家と教会の分離」原則は思想的にはジョン・ロック (John Locke, 1632-1704) および新大陸にロードアイランド植民地を建設したロジャー・ウィリアムズ (Roger Williams, 1603-1683) をまっけて始めて確立し、また教会史においては 1641 年イギリスにおいてカルヴィン主義神学の強い影響のもとに創建されたパティキュラー・バプティスト教会の誕生と新大陸での発展に負うところが大きいのである。

スイス兄弟団やメンノー派の立場は、上述の近代的原則からはいまだはるかに遠い地点にいたといわざるを得ない。彼らにおける分離とは現世の価値を全く否定して、ひたすらこの世から「離脱」することであったのであり、メンノーにあっては、自分たちの教会に破門と忌避という高い壁をはりめぐらしてひたすらそのゲマインデ内に閉じこもることであり、自らの信仰のみが唯一無二に正当と信じ切るのみで、時には他の信仰形態を権力をもって排除するのも良しとする未成熟な段階であったのである。

以上の諸点のみから考えても、彼ら再洗礼派が踏み出した第一歩が真の意味で近代的原理として発展するためには、多くの歴史的試練と思想的発展が必要だったのであり、彼らの経験と原理に近代的教会原理や社会原則がすべて由来するとは到底言えない。ではなぜ、トレルチやウェーバーがかくまで彼らを評価したのであるか。その理由は、当時の教会史研究の水準ではいたしかたなかった事情にもよるのであるが、両者とのバプティストやクェーカーなどのピューリタン・セクトの歴史的または思想的源流を再洗礼派に求めてしまったからであり、その歴史認識の誤りが再洗礼派およびメノナイトを現世内禁欲主義セクトの原型もしくはその一つと考えさせてしまったのである。

特に、トレルチはジュネーブにおいて実現したカルヴィニズムとその後特にアングロ・サクソン諸国において発展したカルヴィニズムとを、初期カルヴィニズムと後期カルヴィニズムまたはネオ・カルヴィニズムとして区別し、自由教会主義、教会の国家からの独立、教会員の禁欲的リゴリズム、民主主義やリベラリズムの基盤となる宗教的個人主義等を信条として確立した後者の成立は、バプティスト（洗礼派）の影響による所が大きいと評価した上で、これらセクトとネオ・カルヴィニズムが「禁欲的プロテスタンティズム」を形成したと考えた<sup>1)</sup>。しかし、アナバプティスト（再洗礼派）とバプティスト（洗礼派）とは間接的な影響関係はあったと考えられるが、後者はイギリスで創設されたパティキュラー・バプティストの流れに属しており、両者の歴史的因果関係はない。クェーカーにいたってはなおさらである。

トレルチの論述の前提となっている前述の三類型は「キリスト教的宗教理念自体が歴史的にいかなる社会学的形態として展開したか<sup>2)</sup>」という問題視角から構成されたものであり、ウェーバーのいわば「行為類型」とは異なった位相にある。従ってウェーバーにおいては歴史的因果連関よりも理念型としての特徴が問題となるが、スイス兄弟団やメンノ

一派の諸特徴は果たしてウェーバーのいうように現世内禁欲主義といえるであろうか。この点については、彼らの教会の現実的形態についての考察の後に最終的な結論を出さなければならないが、今回検討した彼らの信念体系の志向性がいかなるものであったかという点からいえる結論は、否である。むしろ理念型としては「現世拒否的禁欲主義」セクトに属する。ウェーバーのいう現世的禁欲 (innerweltliche Askese) と現世拒否的禁欲 (weltaflehende Askese) とは 3)、体系化された生活態度のもとに自然衝動を服従させるのみならず、社会的な共同体生活をも厳格な宗教的倫理批判にさらす。しかし前者はそれでもなお現世秩序のただなかにふみとどまり、被造者の誘惑に抗しつつ、逆に現世を禁欲的理想にふさわしく変革する義務を負う。スイス兄弟団もメンノーも、基本的にはこの現世変革への志向性は全く有していなかったことは明らかである。現世とは誘惑であるが故に、現世的・人間的関心事から生まれるすべての活動は神に背く現世受容であると彼らは考えたのであり、従って現世からの完全な離脱をめざしたのである。ただし、彼らの現世否定は観照的神秘家たちと異なり、「想定されている戦いという形で、少なくとも『現世』に対する否定的な内的関係 4)」を明確にもっているといえるので、「現世逃避的」というより「現世拒否的禁欲主義」セクトと称する方が妥当であろう 5)。

ウェーバーにあっても、初期再洗礼派に関する理解はまだ不十分なものであったと考へざるを得ない。ただウェーバーにしてもトレルチにしても、新大陸におけるメノナイトの展開に強い印象を受け、それをモデルにスイスの再洗礼派の特徴を類推していたとも考えられる。『教派』論文にそれがうかがえる。すでに見てきたように、確かにメンノーの思想においてすでに現世そのものを即悪と見なさない現世妥協的な要素もはっきりと表われており、その後の展開過程で (ネオ) カルヴィニズムの影響等も受けながら現世内化していった可能性は十分あるといえる。それらの点については今後検討していく予定である。

以上、メンノー・シモンズを中心として彼らの神学的・思想的構造から彼らの近代史における歴史的意義、セクトとしての特徴について論じてきたが、最後に現代アメリカにおける良心的兵役拒否運動や宗教的平和思想との関連について考察してみたい。この論考の目的の一つが、アメリカにおいて彼らメノナイトが展開した良心的兵役拒否運動の動機のプロトタイプを探ることであった。彼らはその際、非暴力・無抵抗・絶対平和主義の理念を掲げてすべての軍務や兵役を拒否し、いかなる形であれ戦争に参加することを拒否したものである。このような彼らの平和主義のプロトタイプをメンノーとスイス兄弟団に遡って検討して明らかになった点は、彼らの非暴力・無抵抗の論理が彼らの中心教理である新約聖書主義に基づく「キリストのまなび」 (Nachfolge Christi) と分かちがたく結びついた重要教理 (core belief) であったということである。帯剣の否定はこの世において真のキリスト者として純潔なゲマインデの中に生きることと同次元に立つ宗教的信念であり、信仰そのものであった。彼らは内的信仰の証を外的行為のうちに象徴として求めたのである。その象徴的行為が成人洗礼であり、純粋な教会の形成、厳格な教会訓練と破門の実施、現世の否定、帯剣の拒否だったのである。従って兵役拒否の運動はまさに彼らの信仰の純潔の証であったのであり、それ故に憲法会議や死刑をもかえりみず遂行されたということが理解できるのである。

オランダ・メンノー派は 16 世紀末から 17 世紀にかけて自由主義化の方向へ進み祖先の大義を忘れ去ったが、アメリカに渡った彼らの子孫は 20 世紀にその原初の精神を復活さ

せた。ジョン・ホルシュに始まりハロルド・S・ベンダーにおいて完成を見たその努力の成果がメンロー派史観の確立だったのである。その特徴はすでに述べたようにメンロー・シモンズ自信をも通り越してスイス再洗礼派に彼らの原初の精神を固定しようとするものであった。それだけによりラディカルにその精神は復興されたといえる。第一次大戦下における苦難の体験は、彼らの祖先の殉教の記憶をよみがえらせたのである。

従って、現代アメリカにおいて彼らが遂行した兵役拒否の運動は人道主義的な立場や非宗教的な立場からの反戦運動では決してなく、第一義的には純粋に宗教的な志向性をもった運動であったと考えることができる。この信仰の純化を求める運動が、セクトの歴史としては近代の形成にさほど影響力をもたなかったとしても、冒頭に述べたように現代アメリカ国家の宗教的権威づけを剥奪し、集団行為者の文化基盤と個人のアイデンティティ形成のためのそれとの分化を促す機能を担ったということは、現代社会における宗教の機能、現代国家と宗教運動の一つの位相を示すものとして注目に値する。

同時にまた彼らの行為は宗教的平和思想や宗教的平和運動の存立構造の理解に対して重要な問題を提起する。彼らは平和を分析的判断に基づく論理的帰結として掲げたのではなく、内的信仰の純潔の証として、信仰生活の内的必然として行為したのである。それを宗教的エゴイズムと一笑に付すことは容易である。しかし、信仰の証として全人格的にコミットしたが故に、社会的歴史的な大きな力ともなりえたのである。宗教的平和思想やその運動はそのような存立の仕方をするものが多くあり、その点の理解を抜きにしては語れないのである。

1) Troeltsch, Soziallehren, S. 793. Eng. Tr. p. 690.

2) Ebenda, Einleitung, S. 2-5.

3) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, besorgt von J. Winckelmann, 5. rev. Aufl., Tübingen, Mohr, 1980 (1. Aufl. 1920), S. 328-329. [以下 WuG と略記]。武藤他訳『宗教社会学』創文社、1976年、212ページ。なお、『中間考察』（大塚・生松訳『宗教社会学論選』みすず書房、1972年、104ページ。GAR, I, S. 539）には、現世内的禁欲と現世逃避的瞑想を対極におき、その対立の緩和形態として現世逃避的禁欲（weltfluchtige Askese）と現世内的神秘論（innerweltliche Mystik）とを置いている。この現世逃避的禁欲がほぼ現世拒否的禁欲に対応する。

4) WuG, S. 330. 邦訳 216 ページ。

5) 倉塚はここで述べたのと同様の設問のもとに、スイス兄弟団の系列に属する「福音的再洗派」を特にフッター派ゲマインデの現実形態を典型と見なして考察し、彼らは現世逃避的禁欲セクトと結論づけている。前掲「再洗礼派の二王国論とその現実態」（下）、特に「むすび」参照。

## LOCATIONS OF MENNO'S WRITINGS IN EDITIONS

Title	Opera, 1681	CWMW, 1956
Foundation of Christian Doctrine, 1539	1-70	105-226
The True Cahristian Faith, 1541	71-120	324-405
The New Birth, 1537	121-132	87-102
The Cross of the Saints, 1554	133-159	581-622
Meditation of Psalm 25, 1537	160-176	65-86
The Spiritual Resurrection, 1536	177-184	53-62
Instruction of Excommunication, 1588	185-214	961-998
The Nuture of Children, 1557	215-222	947-952
Reply to Gellius Faber, 1554	223-324	625-781
Supplication to All Magistrates, 1552	325-330	525-531
Defense to All Theologians, 1552	331-335	535-540
Clear Account of Excommunication, 1550	337-350	457-485
Some Questions, 1550	473-478	477-485
The Incarnation of Our Lord, 1554	351-382	785-834
Confession of the Triune God, 1550	383-391	489-498
Christian Baptism, 1539	393-433	229-287
Not Cease Teaching and Writing, 1539	435-455	292-320
Confession of the Distressed Christians, 1552	457-473	501-522
Reply to Syllis and Lemke, 1560	479-490	1001-1015
Reple to False Accusations, 1552	491-516	543-577
Brief and Clear Confession, 1544	517-542	422-454
Reply to Martin Micron, 1556	543-598	838-913
Epistle to Martin Micron, 1556	599-618	917-943
The Blasphemy of John of Leiden, 1535	619-631	33-50
A Kind Admonition of Church Discipline, 1541	631-637	409-418
Meditations and Prayers for Mealtime, 1557	(Missing)	955-958